B
2430
.B585L3
1898

U d'/of OTTAWA
39003000934850

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/rflexionssurla00lach

Pierre LACHIÈZE-REY

RÉFLEXIONS SUR LA PORTÉE ONTOLOGIQUE DE LA MÉTHODE BLONDELIENNE

Extrait de La Nouvelle Journée, *N° 12*
Hommage à Maurice Blondel

Université d'Ottawa
BIBLIOTHÈQUES
LIBRARIES
University of Ottawa

P
2450
.B5854 3
1998

RÉFLEXIONS SUR LA PORTÉE ONTOLOGIQUE DE LA MÉTHODE BLONDÉLIENNE

La méthode de M. Blondel paraît présenter des formes multiples qui rappellent les formes traditionnelles.

S'agit-il de déterminer l'ensemble des facteurs qui entrent nécessairement dans les idées de l'être, de la pensée ou de l'action considérées en elle-mêmes et dans leur perfection absolue, on songe à la méthode transcendantale telle qu'elle a été pratiquée par Kant et, avant lui, par Platon. La recherche des conditions impliquées par les êtres finis, par les opérations intellectuelles et pratiques particulières, s'effectue au moyen d'une méthode qui n'est autre, semble-t-il, que la régression analytique utilisée depuis l'auteur de la *République* et depuis son maître Socrate par un grand nombre de philosophes appartenant aux économies les plus différentes de pensée. Le processus progressif qui, à propos d'une réalisation déterminée ou d'une expérience limitée, nous conduit à passer outre, à rechercher une réalisation ou une expérience supérieures, jusqu'à ce que nous ayons atteint l'adéquation avec l'aspiration fondamentale qui nous caractérise comme puissance orientée, ressemble à la dialectique ascensionnelle du *Banquet*. Le rejet de toutes les solutions incomplètes ou fausses, opéré pour nous mettre en présence de la seule solution véritable, évoque la méthode d'énumération éliminatoire communément

appliquée, elle aussi, depuis Platon et utilisée spécialement par Bacon et par Descartes sur des plans différents. L'appel qu'un élément plus ou moins arbitrairement isolé ou forgé fait à des termes complémentaires pour reconstituer l'ensemble auquel il appartient, n'est pas sans analogie avec la méthode constructive de Hegel ou de Hamelin. On croirait entendre l'auteur de l'*Evolution créatrice* quand il s'agit de dépasser le plan de la connaissance notionnelle et, par une méthode d'intégration, d'insérer êtres ou opérations dans le mouvement de réalisation de l'Univers. L'attitude d'adhésion au processus objectif de ces êtres ou de ces opérations rappelle la théorie de la volonté de vérité chez Descartes et celle du consentement chez Malebranche, tandis que la collaboration de l'esprit tout entier à la recherche semble plus ou moins assimilable au principe platonicien d'après lequel il faut aller au vrai avec toute son âme.

L'originalité de M. Blondel consiste-t-elle donc dans l'emploi simultané et harmonieusement combiné de ces différentes méthodes ? Il serait juste dans une certaine mesure de répondre par l'affirmative, car on ne trouve guère par exemple la dialectique ascendante utilisée par les philosophes classiques depuis Platon et on ne la rencontre en particulier ni chez Descartes ni chez l'auteur de la *Critique*, qui ont d'autre part usé largement de la méthode de régression analytique. On pourrait également considérer que cette originalité consiste dans la richesse et l'ingéniosité des applications, richesse et ingéniosité qui apparaissent notamment dans l'inventaire des déficiences. Mais il existe dans cette méthode une originalité plus profonde dont on se rendra compte si, à travers l'usage des divers procédés tels qu'ils se présentent sur le plan discursif, on remonte jusqu'au principe qui en détermine la nature et le mouvement.

Qu'est-ce qui appelle en effet les uns après les autres

les facteurs dégagés par la méthode d'implication analytique ? Qu'est-ce qui, à la manière du démon socratique, prononce un veto contre toutes ces doctrines ou contre tous ces êtres qui voudraient obtenir leur « dignus intrare » ? Qu'est-ce qui fournit le mouvement de propulsion dans la dialectique ascendante ou dans la reconstitution intégrale opérée par la progression synthétique ? Qu'est-ce qui sollicite d'une manière irrésistible toute opération et toute réalité fragmentaire de reprendre sa place dans un processus unique de réalisation cosmique ? C'est l'intervention de l'être. Mais comment l'être intervient-il ? Voilà ce que nous voudrions examiner, car c'est précisément cette intervention qui caractérise à nos yeux la méthode de M. Blondel dans ce qu'elle a d'essentiellement original.

Or nous savons combien cette question est délicate et à quelles erreurs d'interprétation elle peut donner lieu. De ces erreurs, nous nous excusons d'avance auprès des lecteurs et de l'auteur (1).

***

Nous lisons dans une lettre écrite en 1915 à M. Archambault : « *L'Action* n'est pas une philosophie entière, pas plus qu'un traité *De Spiritu sancto* ne serait un traité *de Verbo*, *de Patre*, *de Trinitate*, quoiqu'en un sens on y parle de tout cela. Elle ne m'apparaît que comme un chapitre d'une doctrine générale qui aurait à supposer d'abord une Unité congénitale, une immédiation primitive, un réalisme originel, mais une unité implicite qui, par le progrès même de la vie et de la pensée, s'analyserait en

(1) Nous nous excusons également de l'emploi d'une terminologie souvent assez différente de celle qu'utilise M. Blondel.

une Trinité réelle de la pensée, de l'action et de l'être, avant d'aboutir à l'union finale et explicite (1). »

Indiquons sommairement la vision d'Univers que ce texte exprime et, comme il est plus facile de partir de notre esprit que de partir du monde, comme, le plus souvent, notre conception du monde est obtenue par un transfert à ce dernier de ce que nous trouvons à l'intérieur de nous-mêmes, commençons par voir ce que signifient ces formules appliquées au domaine de notre vie spirituelle. Nous constatons immédiatement que l'étude du fonctionnement de cette vie met en lumière l'existence d'un principe commun qui est l'origine de l'être, de la pensée et de l'action. On pourrait trouver singulier qu'il fût ainsi parlé de l'origine de l'être, mais on doit en quelque sorte distinguer l'être posant et l'être posé, l'être originaire et l'être dérivé, l'être au delà du sujet et de l'objet et l'être qui apparaît uniquement dans le dualisme du sujet et de l'objet. M. Blondel nous le redit fréquemment : il faut nous placer au delà du sujet et de l'objet, dans l'unité et l'immédiation primitives, unité et immédiation qui ne sont pas, comme on peut s'en rendre compte, unité et immédiation statiques, mais principe dynamique de différenciation d'où nous devons voir jaillir les trois termes plus haut énumérés. Le principe qui se confond avec ce dynamisme originaire et qui n'est autre que l'esprit se pose lui-même en vue de se connaître et, ainsi envisagé comme être posant, il est la source de l'être posé et déterminable comme objet. Il se présente par là comme jouant un rôle analogue à celui de l'Idée du Bien dans la philosophie platonicienne, Idée du Bien qui, nous dit l'auteur de la *République*, est au delà de l'essence et de l'existence, et ne doit être confondue ni avec l'intelli-

(1) Paul Archambault, *L'œuvre philosophique de Maurice Blondel* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 12, p. 6).

gible ni avec l'intelligence, puisqu'elle est leur principe commun et celui de leur relation. Nous assistons ici à la constitution d'un dualisme dont les termes sont complémentaires et nous en atteignons véritablement la genèse. Nous ne nous contentons pas de dire que la connaissance implique un sujet et un objet, nous n'utilisons pas seulement une méthode de régression analytique qui nous conduirait à poser sujet et objet comme des termes distincts dont nous n'apercevrions d'aucune manière le rapport originaire ; nous saisissons, au contraire, non sans doute d'une manière claire et distincte à la façon cartésienne, mais par une vie intérieure, par une conscience indubitable, la génération des deux termes et la constitution de leur relation.

Cette représentation de la vie spirituelle, M. Blondel l'étend à l'ensemble de l'Univers. Grâce à l'immanence de la Nature à notre esprit, grâce au fait que celle-ci est en lui, et que nous sommes, selon l'expression de l'auteur, « inviscérés » dans la Nature, on peut dire que, par l'intermédiaire de notre conscience, c'est la Nature qui tend à se connaître. Avec certaines réserves, on peut concevoir ainsi dans le monde tout entier un vaste mouvement de réflexion dans lequel le schème précédent serait reproduit en y introduisant les nuances nécessaires pour éviter tout panthéisme et pour sauvegarder l'originalité des consciences individuelles.

Mais cet esprit qui se pose en vue de se connaître, cette Nature qui fait de même par l'intermédiaire des consciences ne sont pas des réalités statiques dont il s'agirait simplement de faire l'inventaire, de scruter l'essence par la voie rationnelle, pour intégrer ensuite les résultats de cette opération à l'être originaire sous la forme d'une vie effective. Ce ne sont pas, disons-nous, des réalités statiques, mais des dynamismes orientés. Il y aurait déjà sans doute un dynamisme, et ce que nous venons de dire

suffit à le montrer, par cela même qu'il existe un impératif de connaissance, un impératif de réflexion et un impératif de réalisation de cette connaissance, par conséquent un impératif de lumière qui est en même temps un impératif de vie. Mais cet impératif se rapporte à un impératif plus profond qui est fonction de la situation dernière de la Nature et de l'esprit. Cette situation consiste en effet dans la présence au sein de cette Nature et de cet esprit d'une cause efficiente qui est en même temps la cause finale et que la réflexion déterminera par l'idée de Dieu. Car, si nous avons considéré l'immédiation originaire dont il est parlé dans la lettre à M. Archambault comme étant celle de la pensée et de l'être, on peut aussi l'interpréter, et cette seconde interprétation doit s'ajouter à la première, comme étant celle de la Nature intégrée à l'esprit et celle de Dieu immanent à la fois à l'esprit et à la Nature ; de telle sorte que, en dernière analyse, cet esprit dont nous parlions tout à l'heure recèle en lui d'une certaine manière à la fois Dieu et le monde, Dieu comme son pôle d'attraction et le monde comme ensemble des conditions inférieures qui se prolongent en lui. Le fond de l'esprit et de la Nature est donc un dynamisme orienté. Si nous n'étions pas caractérisés par ce dynamisme originaire, l'impératif final serait simplement pour nous un impératif de vie contemplative portant sur la réalité que nous serions déjà. Nous n'aurions en somme qu'à vivre la connaissance de nous-mêmes, c'est-à-dire, après nous être opposés à nous dans la réflexion, à y revenir pour vivre les résultats de cette réflexion d'une manière concrète. Nous nous arrêterions à ce que M. Blondel appelle la connaissance réelle. Mais nous ne sommes pas ce que nous devons être ; en nous ne se confondent pas l'essence et l'existence ; nous avons à nous réaliser au sens complet du mot. Et cet impératif de réalisation est l'impératif suprême en vue duquel l'impératif de connaissance

n'est qu'une étape et qu'un moyen. C'est en vue de nous réaliser que nous cherchons à nous connaître. La connaissance est au service de l'action ; ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'à la limite l'action ne s'achèvera pas en connaissance, mais alors cette connaissance sera d'un genre particulier, ce sera une contemplation qui ne sera pas seulement intellectuelle, ni même simplement vivante, mais encore agissante, qui intéressera l'esprit tout entier et s'accompagnera d'un don permanent et sans cesse reproduit de nous-mêmes à la divinité. Ainsi donc la réflexion de la Nature et de l'esprit sur eux-mêmes, l'acte de position de soi qui donne naissance corrélativement à l'être comme objet et au sujet connaissant, doivent être référés à une situation plus profonde, à un état de l'esprit comme puissance orientée, à un dynamisme originaire qui est celui de la réalisation. L'esprit cherche à se connaître, non pas seulement pour vivre la connaissance de soi et pour l'intégrer à lui-même, mais pour connaître un « doit être » fondamental, une finalité préalablement donnée, pour préciser et déterminer un impératif antécédent.

Et nous voyons alors s'éclairer une question de terminologie, se résoudre une difficulté analogue à celle que nous avions examinée antérieurement à propos de l'être. Nous nous étions demandé comment on pouvait parler de l'origine de l'être, et nous avions répondu qu'il fallait distinguer entre l'être posant et l'être posé. Mais nous aurions pu aussi justement soulever la question d'une origine de l'action. Car comment l'action aurait-elle une origine ? En réalité il faut ici distinguer une action originaire et une action dérivée. Si on entend par action le dynamisme caractéristique de l'immédiation primitive, il est évident que cette action est ingénérable et nous la verrons effectivement se prolonger à travers les facteurs qui dérivent d'elle ; mais il n'en va pas de même de l'action subordonnée,

de l'action secondaire, de celle qui, s'ajoutant au processus de la connaissance, en incarne dans l'être les résultats et les conclusions.

***

Or, si nous nous plaçons ainsi dans l'immédiation primitive, dans cet esprit qui est l'être originaire, source commune de l'être-objet, de la pensée et de l'action, nous saisissons ce qu'on pourrait appeler la loi de notre réalisation et nous apercevons d'une manière précise les facteurs dont nous pouvons disposer ainsi que leur destination effective et la façon dont nous devons les utiliser.

Ce qu'il importe avant tout de considérer, c'est que l'esprit remplit ici une triple fonction : il est à la fois principe propulseur, objet à connaître et principe de judication. Ce sont les caractères que lui accorde explicitement M. Blondel (1). Il est principe propulseur, puisque c'est lui qui engendre les fonctions complémentaires de l'être-objet, de la pensée et de l'action ; — il est objet à connaître, puisque c'est lui qui se pose comme tel et qui fournit à cet objet, en se prolongeant en lui, son intériorité ; — il est principe de judication, puisque c'est lui qui décide si l'interprétation intellectuelle ou pratique que l'on donne de lui est fidèle ou infidèle, exacte ou inexacte.

La reconnaissance de ce triple rôle de l'esprit pourrait apparaître au premier abord comme une vérité si évidente qu'il serait presque inutile de l'énoncer. Mais M. Blondel nous répète à diverses reprises qu'il s'est précisément proposé de recueillir ces vérités de sens commun

(1) « Nous ne devons pas en conclure que la pensée s'engendre soi-même et que les aspects noétique et pneumatique passent tout entiers dans la pensée sans résider dans la réalité impensée qui demeure un principe de vérité normative, d'intelligibilité intrinsèque et de sanction indélébile. » (*Pensée*, I, 323.)

que les doctes ont laissé échapper. D'autre part, ne savons-nous pas qu'une philosophie relève généralement d'une vision très simple que, selon la remarque de Bergson et de M. Blondel lui-même (1), le philosophe s'est efforcé toute sa vie de traduire sans jamais complètement y arriver ? Ne pourrait-on pas trouver, par exemple, la même simplicité dans la théorie spinoziste de la causalité immanente ou dans la théorie platonicienne de l'Idée du Bien ? Par l'étude du jeu de la pensée notionnelle, de la pensée réelle et de l'action, je suis arrivé, déclare M. Blondel, à « restituer en sa fonction indispensable et en sa plénitude originale le troisième terme trop souvent sous-entendu ou simplement rappelé pour la forme » et à édifier, contrairement à tant de monismes et de dualismes, un « trinitarisme unitaire (2) ». On peut dire, à notre avis, que le moment décisif du développement philosophique de M. Blondel est la découverte de l'esprit.

Or, par le seul fait que nous saisissons le rôle du dynamisme spirituel, que nous apercevons à la fois son immanence et sa transcendance aux diverses fonctions qui en dérivent, nous nous rendons compte qu'aucune d'entre elles ne saurait prétendre usurper cette initiative ni constituer par elle-même la réalisation finale à laquelle il s'agit d'aboutir, en se présentant comme un cycle complet qui se fermerait sur cette initiative et sur cet achèvement. Nous savons par exemple que, si la possession de Dieu doit être cette réalisation finale, elle ne nous sera assurée ni par un mysticisme aveugle, ni par une dialectique purement notionnelle, et que Dieu ne pourra être envisagé ni comme l'objet d'une conscience obscure et indéveloppée, comme une présence indéterminée, ni

(1) *Une énigme historique : Le Vinculum substantiale d'après Leibnitz*, p. 116.

(2) *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, p. 226 et 227.

comme le Dieu de la métaphysique élaborée par les philosophes et les savants. Nous savons que tous les facteurs doivent collaborer à la réalisation finale qui doit être homogène au principe propulseur lui-même et ne s'absorber dans aucune de ses fonctions dérivées. Le Dieu sensible au cœur comme le Dieu de l'intelligence notionnelle nous apparaîtront, non point comme des réalités, mais comme des étapes vers la conquête d'une réalité sans cesse transcendante, l'un devant toujours appeler plus de lumière, l'autre plus de vie et plus d'amour. M. Blondel nous a bien décrit les phases successives par lesquelles on passe en allant de l'intelligence à la réalisation : « connaître que Dieu est, affirmer Dieu, croire à Dieu, croire en Dieu » (1). Mais, inversement, comme le dit Boutroux, la foi doit chercher nécessairement la connaissance de son objet, selon la fameuse formule : *fides quaerens intellectum.*

***

Ce n'est pas seulement dans la détermination du point d'aboutissement et de ce qu'on pourrait appeler le siège de la réalisation que l'installation dans cette puissance originaire, au delà de l'objet, de la pensée et de l'action, offre une importance décisive, c'est au point de vue de la manière dont ce principe intervient au cours du processus de réalisation.

Il est en effet à remarquer que, en reportant au delà de la connaissance le principe de la connaissance, en confondant ce principe avec l'être lui-même, on n'entend point traiter l'être comme une cause inconnue et aveugle, radicalement étrangère à son effet et n'ayant avec ce dernier aucun rapport d'intériorité. L'être apparaît

(1) *L'Etre et les êtres*, p. 163.

comme engendrant la connaissance en vue de se connaître ; il se pose donc par là-même comme recélant en lui, ainsi que nous l'avons dit, un impératif de compréhension qui suppose corrélativement une foi originaire et spontanée dans son intelligibilité. L'esprit ou l'être croit à cette intelligibilité comme il croit à lui-même et, indépendamment de ce dynamisme qui, par ailleurs, le porte vers Dieu, il se révèle déjà par là, selon l'expression de M. Blondel, non pas comme un élan vital, mais comme un élan spirituel. En intégrant à l'être cet impératif de la connaissance, en insérant en lui le principe de la réflexion, en ne faisant de la connaissance ni l'effet transitif d'une force aveugle, ni une puissance autonome et indépendante, on saisit dans sa genèse et on peut réaliser méthodiquement le processus de compréhension qui suppose nécessairement comme termes corrélatifs une intériorité consciencielle qui se prolonge dans l'objet et un processus notionnel d'intelligibilité. Nous avons donc en nous le modèle et la copie, ce qui rend possible un travail d'approximation et une adéquation grandissante de la connaissance et du réel ; mais, surtout, le modèle offre cette caractéristique spéciale d'être un modèle qui se prend lui-même comme modèle et qui se pose constamment comme tel.

Or, l'expression : se prendre comme modèle, se poser comme modèle (1), appelle une observation particulièrement importante. En effet, cet acte de position, sous peine d'être constamment étranger à lui-même et de perdre tout rôle comme toute signification, doit être toujours identique et toujours se reconnaître comme tel. L'esprit doit avoir conscience *a priori* de cette identité qui appartient à tous ses actes de position, ce qui revient à dire que, dans la position de soi comme objet, il doit prendre cons-

(1) L'expression est de nous, non de M. Blondel.

tamment son point d'appui sur lui-même dans une possession originaire de sa rigoureuse unité. Mais cette unité fondamentale de l'esprit n'est pas autre chose que l'unité totale recélant en elle dans une immédiation originaire le moi, le monde et Dieu, que la réflexion fera apparaître ultérieurement à la fois dans leur distinction et dans leur situation corrélative. C'est donc cette totalité qui s'affirme comme rigoureusement une, comme pourvue, selon la formule de Descartes, d'une connaissance intérieure, source de toutes les reconnaissances particulières, comme principe polarisateur et comme finalité déterminante de toutes les expressions conceptuelles ou pratiques qui peuvent en être données.

Et c'est ici qu'il est possible de saisir d'une manière précise comment la méthode blondélienne s'oppose à un transcendantalisme idéaliste, malgré les apparences de ressemblance qu'elle présente tout d'abord avec lui. Dans le transcendantalisme, en effet, il existe aussi une conscience originaire de soi dont l'unité indivisée constitue nécessairement le point d'appui de tout le développement de la connaissance. Les formes de la sensibilité comme l'espace et le temps, les catégories de l'entendement, le principe de l'inconditionné sous les différentes expressions qu'il donne de lui-même en se particularisant selon les diverses idées de la raison, ne sont point reconnus comme tels et n'ont point à l'être ; il sont, ainsi que le dit Kant, principes de la recognition, instruments même de la reconnaissance et, au delà d'eux ou en eux, cette qualité appartient au moi transcendantal, à l'unité de l'aperception. Mais la caractéristique de cette possession originaire de soi, c'est qu'elle est uniquement un attribut de l'esprit considéré comme puissance constructive formelle, c'est-à-dire, en dernière analyse, d'un Verbe entièrement autonome et législateur, qui est par lui-même principe de toute synthèse et de toute organisation et ne

connaît au-dessus de lui ou en lui aucun facteur ultérieur de propulsion ni de justification. Dans le blondélisme, la situation est entièrement différente. La conscience originaire de soi, l'unité indivisée et fondamentale qui reparaît dans toute réalisation particulière, intellectuelle ou pratique, c'est, comme nous l'avons dit, celle de l'esprit comme être qui aspire à la connaissance de lui-même et auquel tout le dynamisme de l'Univers, avec Dieu, principe à la fois immanent et transcendant, est intégré. Nous pouvons dire, pour abréger, que la conscience originaire de soi ne concerne point primitivement et fondamentalement les idées de la conscience déterminante et les principes judicatoires du Verbe, mais qu'elle appartient d'abord à l'esprit lui-même comme réalité connaissable et qu'elle ne se prolonge au sein du Verbe que d'une manière dérivée.

Dans ces conditions, les idées de l'action, de la pensée ou de l'être ne doivent pas être envisagées comme des absolus qui seraient autant de manifestations d'un pouvoir inconditionné appartenant à l'intelligence ; ce ne sont pas des principes auto-affirmatifs si on les considère uniquement sur le plan de cette dernière, ni les déterminants ultimes d'une possibilité ou d'une nécessité auxquelles toute action, toute pensée et même tout être devraient se conformer comme aux prescriptions d'un législateur suprême tirant de lui-même sa toute-puissance sans la tenir d'aucune délégation. Non, ces idées judicatoires, si elles jouent le rôle d'*a priori* normatifs par rapport à la discursion de la vie intellectuelle et pratique et par rapport à l'ensemble des êtres particuliers, si elles entrent dans tous comme facteurs intégrants et si elles servent à en juger ce qu'ils ont de positif et de négatif, sont à leur tour l'expression des caractéristiques mêmes de l'être qui impose au Verbe de les concevoir de cette manière et qui, en réalité, se réfléchit déjà dans leur constitution.

Si nous prenons, par exemple, l'idée d'être, nous voyons que cette idée joue effectivement sur le plan notionnel un rôle normatif : elle est l'instrument médiateur d'une intégration finale à une totalité. Elle tend à ramener tout être particulier ou toute opération particulière à l'unité. Elle est un principe d'assimilation. Mais il ne s'agit pas là, comme le voulait Kant, d'un simple principe transcendantal, c'est-à-dire d'un principe nécessaire à la pensée d'un objet ou d'un Univers ; il s'agit d'une loi même du réel, d'un appel effectif de la totalité implicite et concrète intérieurement vécue et que l'idée actuelle traduit plus ou moins parfaitement. L'être, pour s'intégrer les êtres d'une manière explicite, engendre l'idée d'être ; l'unité originaire totale, pour absorber la pluralité, engendre l'idée de l'unité originaire qui est l'idée de sa propre unité et dont le dynamisme réalisateur et le dynamisme d'intégration lui sont empruntés. C'est cette continuité dynamique entre le principe propulseur et son idée, c'est cette perpétuelle réflexion où les deux termes ne sont d'ailleurs jamais adéquats l'un à l'autre, mais où l'un, appelant une lumière grandissante, et, par conséquent, ne pouvant se suffire à lui-même, reste cependant le principe animateur suprême et la source de toute unification progressive comme de toute unité réalisée, qui fait l'originalité de la philosophie de M. Blondel. On a caractérisé, et lui-même l'a fait, sa philosophie comme une ontologie dynamique, mais il ne faut pas oublier que ce dynamisme se traduit sous deux formes subordonnées l'une à l'autre et se manifeste sur deux plans différents, puisque, résidant originairement dans l'être, il se communique à la pensée en y donnant naissance aux idées normatives qui tiennent en réalité de lui leur pouvoir efficace.

Ainsi les normes fondamentales, les idées judicatoires suprêmes, loin d'être posées dans l'absolu par un Verbe législateur, sont, dans le blondélisme, les produits de la

réflexion de l'être sur lui-même dans son effort pour passer de la conscience de soi à la connaissance et à la réalisation de soi. Mais il y a lieu de remarquer encore que, si les idées en question ne sont pas autoaffirmatives en tant qu'idées séparées de leur source, elles ne se déterminent et ne se dégagent pas non plus immédiatement dans toute leur intégralité : elles ne le font au contraire que progressivement, au cours d'une démarche ascensionnelle et d'un enrichissement méthodique, chacun de leurs facteurs n'apparaissant que dans sa relation à une réalisation particulière dont il constitue une condition, ou dans son opposition à une insuffisance éprouvée dont il est le corrélatif positif. Ne faudra-t-il pas, dès lors, considérer que cette situation conférée aux idées fondamentales nous ramène à une sorte d'empirisme où nous aurions simplement à faire l'inventaire de l'Être au fur et à mesure qu'il se révélerait à nous ? En réalité il n'en est rien, car l'immédiation est ici ontologique et, ce qui la caractérise essentiellement, c'est son intériorité. Il n'y a pas un choc empirique de l'esprit sur lui-même ni un choc empirique d'une réalité étrangère sur l'esprit, mais une possession de soi primitive bien qu'incomplète qui se traduit par une sorte de communion sans cesse renaissante avec l'affirmation de l'être dans sa révélation progressive. Le processus apparaît toujours ainsi comme un processus centrifuge, comme un processus d'autoréalisation et d'autoaffirmation conscient de lui-même et se reproduisant constamment avec une richesse accrue.

Nous voyons donc l'importance de la mise en lumière de ce troisième terme qui domine l'action et la pensée. En vivant intérieurement et intentionnellement son dynamisme, nous pouvons saisir dans sa norme constitutive notre processus de réalisation qui passe par la connaissance notionnelle, se continue par la connaissance réelle et s'achève par l'action pour aboutir à une immédiation

finale où Dieu est à la fois connu et vécu effectivement. Dans cette perspective, nous pouvons situer exactement le lieu de notre réalisation, nous pouvons apercevoir que ce lieu n'est autre que l'esprit lui-même considéré dans son intégralité et non pas une des fonctions particulières qui en dépendent. Nous saisissons ce qui différencie le système de M. Blondel du transcendantalisme, puisque le siège de l'unité originaire de la conscience n'est point placé dans un « je » purement formel, mais dans l'esprit considéré comme recélant en lui la totalité de l'Univers, puisque la révélation progressive et organique des facteurs transcendantaux qui constituent les idées judicatoires suprêmes et les normes de toutes les réalisations intellectuelles et pratiques est le produit d'un dynamisme supérieur dont le principe est dans l'être, puisqu'enfin ces idées elles-mêmes ne sont pas des positions absolues, des déterminants émanant d'un Verbe suprême législateur, mais l'expression des propriétés de l'être lui-même. Nous voyons enfin comment nous ne retombons pas dans l'empirisme puisqu'il ne s'agit pas ici de faire, pour ainsi dire, du dehors l'inventaire d'un donné qui serait saisi dans une conscience passive, mais de communier par une conscience centrifuge, qui en accompagne le processus, avec la révélation progressive de l'être lui-même, principe et objet de sa propre connaissance.

***

Nous avons dit que l'esprit était le principe propulseur qui se prolongeait à travers tous les facteurs qui émanaient de lui et nous avons constaté que, pour se réaliser, il était obligé de s'extérioriser par rapport à lui-même et de se réfléchir dans une connaissance notionnelle à laquelle d'ailleurs on ne saurait s'arrêter. Cette connaissance notionnelle peut se présenter sous des formes différentes

qui s'éloignent plus ou moins de la réalité et peuvent être envisagées comme la déformant plus ou moins. Il est certain, en particulier, qu'une connaissance qui isole et découpe des moments dans un processus spirituel pour les rapprocher et pour les classer ensuite en genres et en espèces ou pour construire, en les utilisant comme matériaux, des ensembles artificiels, altère davantage le réel et présente un caractère plus exclusivement pragmatique qu'une connaissance procédant par analyse régressive et se préoccupant de retrouver dans les diverses manifestations de l'être, de l'action ou de la pensée les conditions immanentes qui y sont impliquées. Mais, quelle que soit la forme spéciale de la connaissance notionnelle, sa caractéristique essentielle est l'excentricité. Et c'est pourquoi un retour s'impose à la réalité, une mise à l'épreuve est inévitable. Or, dans cette inversion de point de vue, dont Lachelier montrait déjà la nécessité en disant qu'il fallait faire la preuve, inversion qui consiste essentiellement à abandonner l'inventaire ou la régression pour la prospection, il y a lieu de remarquer que nous ne restons pas sur le plan où nous nous étions tout d'abord installés. Le passage de la discursion à ce qu'on appelle d'ordinaire et d'ailleurs à tort l'intuition n'est pas un passage homogène. Nous sommes obligés de remonter aux sources, de faire un nouvel appel à l'être, de nous réinstaller en lui et de reprendre en lui notre élan. C'est ce qui se produit dans la constitution de ce que M. Blondel appelle la connaissance réelle. Et ce changement de plan nous fait ressaisir l'être dans son unité, au moins sur une partie de son parcours et de son affirmation. Ce processus alternant d'excentricité et d'intériorisation se produit à n'importe quel niveau de la vie spirituelle et il s'applique à la fois au domaine de la Nature et à celui de l'esprit. Au domaine de la Nature, car, après avoir commencé par nous opposer aux êtres et par les délimiter extérieure-

ment, nous devons vivre intérieurement leur genèse et la loi de leur réalisation. Au domaine de l'esprit, car la pensée elle-même est dans ses démarches, sous quelque forme qu'elle se présente, une unité indivisible. Si donc nous la prenons pour objet, si nous réfléchissons sur elle pour en étudier les phases et les conditions, nous adoptons à son égard une position excentrique qui ne saurait être que provisoire, et il faudra revenir à la pensée pensante par un changement de plan où nous tâcherons de retrouver, cette fois enrichi par nos réflexions, le dynamisme originaire. Cette même situation se rencontre quand il s'agit de l'action. L'action n'est pas le prolongement d'un mouvement qui commencerait dans la connaissance et qui s'achèverait en elle ; l'action suppose une reprise totale et originale dans laquelle nous nous empruntons à nous-mêmes pour nous donner, ou dans laquelle nous allons puiser au sein de la réalité des coopérations et des complicités.

Ainsi, dans le passage de la pensée notionnelle à la pensée réelle et à l'action, l'être originaire ou l'esprit, que M. Blondel appelle d'ailleurs « implicite enveloppant », est toujours hétérogène et transcendant aux produits de l'analyse et il intervient toujours en sens inverse parce qu'il est toujours en lui-même autonomie et unité. C'est toujours de lui que tout émane, c'est toujours lui qui s'affirme d'une manière partielle ou totale, c'est toujours par conséquent dans l'orientation de son processus qu'il faut se placer pour la mise à l'épreuve, puisque le problème est de savoir si une opération ou une réalité supposée, si des résultats intellectuellement obtenus peuvent entrer par intégration dans l'économie générale de son mouvement d'affirmation. Or, comme nous l'avons fait observer en passant, c'est toujours au sein de cette démarche que les caractéristiques du dynamisme opérant se révèlent elles-mêmes progressivement par corrélation, chaque in-

suffisance conduisant à la détermination positive de la suffisance correspondante. Et il en résulte que nous semblons avoir deux méthodes cheminant en sens inverse : l'une s'appuyant sur les caractéristiques nécessaires de l'être, de la pensée et de l'action, méthode apparentée à la méthode transcendantale, l'autre retrouvant progressivement ces caractéristiques en partant des opérations ou réalités imparfaites et en montrant qu'elles impliquent ces caractéristiques comme fondement nécessaire de leur propre réalité. Mais, en fait, ces deux méthodes ne sont distinctes qu'en apparence, car les facteurs transcendantaux des idées judicatoires n'ont pu être découverts, comme nous l'avons dit, que dans une corrélation, tandis qu'inversement la progression ascendante n'aurait pu se poursuivre si déjà, dans la conscience originaire, la réalité intégrale de l'être, de la pensée et de l'action n'avait pas été implicitement donnée et n'avait fourni les aliments nécessaires à cette progression.

*
* *

Si la courbe de réalisation qui correspond à l'action au sens le plus large du mot, tout en passant par la connaissance notionnelle, ne doit pas s'y arrêter, en revanche l'action et la connaissance réelle ne peuvent progresser et constituer, selon l'expression même de M. Blondel, une création continuée, qu'en s'incorporant constamment les résultats fournis par la réflexion et en se soumettant à une réflexion nouvelle qui leur permet de tomber sous le pouvoir judicatoire de l'esprit. Dans le processus de réalisation totale, chaque fonction a son rôle défini et l'on ne peut même concevoir l'existence d'aucune d'entre elles sans l'intervention corrélative des autres. Mais les fonctions peuvent être déviées de leur rôle légitime et, d'autre part, nous pouvons nous imaginer à tort

avoir certains instruments de connaissance dont nous sommes effectivement dépourvus.

Deux illusions paraissent retenir plus que toutes les autres l'attention de M. Blondel : l'une provient des déviations de la connaissance notionnelle, l'autre de la prétention que nous aurions de posséder une faculté spéciale d'atteindre le réel dans son intégralité, faculté à laquelle on donne généralement le nom d'intuition.

Un grand nombre de philosophes ont remarqué que, pour une raison ou pour une autre, nous prenons vis-à-vis de nous-mêmes et des choses une position excentrique. Les stoïciens ont décrit d'une manière précise et méthodique les procédés de l'intelligence s'extériorisant à l'égard du mouvement générateur de l'Univers et morcelant ce mouvement pour en faire entrer les moments ainsi distingués dans la structure du discours. Platon a opposé le philodoxe, uniquement soucieux de saisir un à un des produits et des résultats, au philosophe, qui cherche à s'emparer de l'Idée opérante et organisatrice. Spinoza a fait le procès de l'imagination qui, caractérisée par un état de passivité de l'esprit et par l'obéissance aux lois de succession empirique, aperçoit tout sous la forme de la multiplicité, tandis que l'entendement arrive à saisir les choses dans leur unité génératrice, « *ratione substantiae* ». Bergson enfin a distingué l'intelligence pragmatique qui divise pour agir et l'intuition qui nous révèle les êtres dans leur profondeur et leur intimité, en nous faisant communier avec l'élan vital dont nous sommes et dont ils sont la traduction. Dans cet ensemble de doctrines, la philosophie de M. Blondel vient prendre également sa place et la même opposition apparaît chez lui entre la connaissance notionnelle, qui fragmente et découpe, et la connaissance réelle ou l'action, qui nous permettent de pénétrer d'une manière plus ou moins parfaite à l'intérieur de l'être.

Toutefois, les systèmes considérés, malgré les ressemblances qu'ils présentent, sont loin d'être assimilables les uns aux autres. Ils ne s'accordent en effet ni sur la nature des facultés qui interviennent pour nous donner de la réalité une représentation excentrique ou une possession intérieure, ni sur le rôle respectif de ces facultés, ni sur la consistance de la réalité ainsi atteinte ou altérée. Il est donc très difficile de situer relativement à elles la philosophie de M. Blondel. Ce qu'il importe surtout de ne pas oublier, c'est que, pour lui, l'excentricité, le morcellement, l'intervention de principes généraux ou d'idées judicatoires, la création des signes et la capacité de reproduction indéfinie qu'ils comportent ou permettent, tout ce qui, en un mot, caractérise la connaissance notionnelle, est un instrument de médiation indispensable dans le processus de réalisation de l'être. Rien de tout cela n'est donc en soi condamnable, et les doctrines que nous venons d'énumérer ont tort quand elles ne tiennent pas compte de la nécessité de l'intervention de ces facteurs, quand elles ne la mettent pas suffisamment en lumière ou même quand elles ont la prétention de l'éliminer. Mais la destination de la connaissance notionnelle peut être altérée ; et il en est ainsi à partir du moment où ce qui n'était qu'un moyen permettant d'atteindre la réalité par une opération différente, c'est-à-dire précisément par la connaissance réelle et par l'action, est considéré comme un moyen suffisant et définitif. Or, certaines philosophies qui veulent transcender la discursion et s'évader de la connaissance notionnelle en restent effectivement prisonnières, car, dans ce qu'elles appellent l'intuition, elles omettent le changement de plan nécessaire et, au lieu d'envisager le dynamisme de l'être comme une réalité originale inaccessible à l'idée, elles se contentent d'ériger l'Idée elle-même en principe dynamique en lui attribuant une majuscule ou en la qualifiant du nom d' « essence ».

C'est le reproche que M. Blondel ferait volontiers au platonisme et au spinozisme.

En fait, ce que l'auteur de *L'Action* condamne dans la connaissance notionnelle, c'est sa prétention de vouloir ériger en réalités ses propres productions ou de vouloir réduire le réel aux dimensions de ces dernières, c'est-à-dire de vouloir transformer les idées en choses et les choses en idées, en considérant le monde, sous une forme ou sous une autre, comme un monde d'essences. C'est pourquoi, quelle que soit la différence qui puisse exister entre les diverses philosophies dont nous venons de parler, au sujet de la manière dont elles entendent arriver aux idées, les unes procédant par abstraction et généralisation, les autres par régression analytique, les unes se proposant d'introduire des concepts où l'extension varie dans le même sens que la compréhension, les autres des concepts où l'extension et la compréhension varient en sens contraire, les unes insistant sur la généralité de l'essence, les autres sur son caractère individuel et concret quand on l'envisage dynamiquement, M. Blondel ne fait pas de distinction entre les doctrines. Quelle que soit la nature des idées, quelle que soit la méthode destinée à les atteindre ou à les combiner, quel que soit le style architectural de ce palais de notions, il s'agit toujours de l'hypostase de symboles et de désignations qui ne devraient être traités que comme des symboles et des désignations (1). Dans cette hypostase des essences, la pensée notionnelle n'aboutit à créer ainsi un monde illusoire qu'en faisant un emprunt subreptice à l'être, c'est-à-dire

(1) Voir dans l'*Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, p. 182 et sq. le mythe d'animus et d'anima. — Animus ou la connaissance notionnelle doit parler de l'être à anima (l'esprit), mais il ne doit pas se substituer à l'être, dont nous savons qu'il a une consistance différente, puisqu'il est en réalité immanent à anima et qu'elle doit précisément le retrouver et le réaliser en elle.

en utilisant l'idée qu'elle en possède pour l'appliquer d'une manière illégitime à ses propres productions. Puis, celles-ci ayant été érigées faussement en réalités absolues, la connaissance notionnelle poursuit son travail en leur conférant tous les caractères qui appartiennent au réel et en les soumettant à des principes tels que ceux d'identité et de non contradiction qui ne conviennent qu'à ce dernier. Elle crée ainsi une foule d'incompatibilités artificielles qu'elle prétend transporter ensuite dans le domaine de l'être, et l'on n'épuiserait pas la liste des méfaits que M. Blondel signale comme étant la conséquence de cette déviation vicieuse sur le terrain religieux, philosophique et social (1).

***

Mais si M. Blondel combat les prétentions de la connaissance notionnelle, s'il dénonce dans l'intuition intellectuelle, malgré l'intention qu'ont ses adeptes d'échapper à l'excentricité et au morcellement du discours, une simple promotion abusive des résultats de cette connaissance, une réduction de l'être à l'idée et une attribution illégitime à celle-ci des caractéristiques de l'être, y compris, dans certaines philosophies ou dans le domaine de la science, ses caractéristiques dynamiques, il n'admet pas non plus que, pour remédier aux insuffisances reconnues de la pensée notionnelle, on croie pouvoir recourir à une faculté hétérogène à l'intelligence qui nous livrerait l'être intégralement dans son intimité. Naturellement, il ne saurait être question de l'intuition sensible, pseudo-intuition où la sensation est prise comme un absolu, alors qu'elle n'est qu'un terme extrait d'un ensemble

(1) Cf. en particulier : *La Semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme.* Cf. également : *L'illusion idéaliste,* Revue de Métaphysique et de Morale, novembre 1898, p. 19-20.

infiniment complexe où la Nature et l'esprit sont intéressés, de telle sorte que ce prétendu concret est en réalité un abstrait. Mais on ne peut davantage admettre une intuition métaphysique à la manière bergsonienne, intuition qui consiste à prendre faussement une conscience intérieure caractérisée par le sentiment d'une insuffisance et d'un appel à la lumière pour une possession complète et parfaitement éclairante qui nous donnerait le réel dans sa totalité.

Lorsque M. Blondel critique l'intuition, il est bien évident qu'il ne vise pas son immédiateté, puisque lui-même admet une immédiation primitive aussi bien qu'une immédiation finale, et puisque le passage de la connaissance notionnelle à la connaissance réelle ou de la connaissance à l'action, suppose toujours chez lui un recours à l'immédiat. Ce qu'il reproche à l'intuition, quelle qu'en soit la forme, c'est de prétendre épuiser son objet et fournir par conséquent un achèvement définitif au progrès spirituel correspondant, achèvement qui s'accompagne corrélativement d'une limitation de l'être. C'est également, reproche qui se confond d'ailleurs plus ou moins avec le premier, d'inclure cet être dans une des fonctions subordonnées de l'esprit considérée arbitrairement comme pouvant se suffire à elle-même, sinon actuellement, du moins dans la perfection de son fonctionnement. L'erreur des philosophies qui ont recours à l'introduction d'une faculté de ce genre, c'est de croire qu'elle serait susceptible de réaliser une adéquation complète du sujet et de l'objet, adéquation qu'on pourrait viser comme un idéal et atteindre comme un état définitif de repos. Sans doute admet-on généralement qu'un pareil état suppose des opérations préliminaires de discursion et de purification, mais, une fois obtenu, il n'en conserve plus la trace et il se suffit à lui-même dans sa perfection.

Il en est tout autrement dans la conception de M. Blon-

del. Ni la connaissance réelle, ni la connaissance notionnelle ne nous donnent intégralement l'être. La connaissance réelle, à quelque niveau qu'elle s'installe, qu'elle soit présence de l'être aussi loin qu'on peut atteindre cette présence au delà des réalisations particulières, qu'elle soit conscience originaire de l'être dans l'emprunt qu'il se fait à lui-même pour se poser comme objet, qu'elle soit conscience intérieure d'un processus dérivé d'effectuation ou de pensée appartenant déjà à un stade élevé de la vie spirituelle, appelle toujours nécessairement la connaissance notionnelle. Nous ne comprenons pas notre pensée quand nous pensons et nous aspirons à la comprendre. Comme le dit M. Blondel, la pensée est à la fois son propre objet et son propre instrument. La pensée réelle est donc toujours en état d'instabilité. Et, inversement, comme nous l'avons vu, la connaissance notionnelle, au lieu d'hypostasier ses productions et de prétendre se suffire à elle-même, doit soumettre ses résultats à l'épreuve et les insérer dans le mouvement autoaffirmatif de l'être tout entier, ce qui ne peut se faire qu'en recourant à la connaissance réelle. Ainsi donc, la pensée réelle cherche toujours à s'éclairer, tandis que la pensée notionnelle cherche toujours à se réaliser, et M. Blondel nous parle ici d'un jeu de raquettes pour caractériser ce mouvement nécessaire de va-et-vient. Sa double préoccupation de maintenir la solidarité fonctionnelle des facteurs et d'éviter tout arrêt définitif dans la conception de l'être le conduit même à critiquer certaines formes de pensée dont il reconnaît par ailleurs la valeur.

Si, en effet, dans « le problème de la mystique », il avait parlé avec faveur, comme d'exemples illustrant la connaissance réelle, du « musicien de génie qui entend simultanément toute une symphonie dans la souveraine idée qui en est l'âme unique », du mathématicien comme Descartes, pour qui « l'usage prolongé des revues d'ensemble

et des dénombrements entiers libère l'esprit et l'amène à de simples intuitions embrassant tout d'une vue une chaîne de démonstrations », du philosophe qui « trouve la récompense d'une vie de labeur dans la possession enfin acquise et familière d'une pensée jadis entrevue et d'autant plus féconde qu'elle est plus une », de « l'homme de conscience et de probité qui, ayant médité et pratiqué nuit et jour la douce loi du Seigneur, s'y est identifié au point de la porter toute en lui comme un sens nouveau muni des plus délicates antennes » (1), en revanche, dans le *Vinculum substantiale* et dans la *Pensée*, il fait, au sujet de ces résultats, les plus expresses réserves.

Dans le *Vinculum* (2), les réserves concernent uniquement l'intuition cartésienne en tant qu'elle résulte d'une déduction si rapide qu'elle en est devenue pour ainsi dire instantanée, et M. Blondel lui reproche en somme de rester sur le plan du discours dont elle est le point d'aboutissement, d'ignorer cette référence à l'être qui doit demeurer notre principe inspirateur et notre instrument de contrôle, d'oublier qu'il faut toujours changer de plan et que l'enchaînement des termes, si promptement qu'il soit réalisé, ne sera jamais équivalent à une prise de possession effective. L'unité finale, si parfaite qu'on la suppose, restera toujours homogène à ses propres éléments, c'est-à-dire aux fameuses « idées simples » et, par conséquent, excentrique au réel dont elle ne sera qu'une représentation.

Dans la *Pensée* (3), ce n'est pas seulement Descartes, mais Newman qui est l'objet de la critique et, avec son intuition morale et religieuse, toutes les intuitions analogues que nous venons d'énumérer. Ici, le reproche est

(1) Cahiers de la Nouvelle Journée, nº 3, p. 33.
(2) P. 116.
(3) II, 432.

différent, mais il est complémentaire. L'intuition est suspecte en tant que consistant dans des habitudes « incapables de justifier notionnellement des certitudes pourtant méthodiquement gagnées ». Ce n'est pas que ces habitudes ne soient point légitimes et qu'il ne faille pas s'efforcer de les acquérir en tant que telles ; elle tiennent au contraire une grande place dans la philosophie de M. Blondel, mais il ne faut pas en sous-estimer le danger ; elles risquent de dégénérer en instincts et de nous faire choir dans la spécialisation, de nous ramener ainsi à une « sorte d'inconscience primesautière » et d'aboutir à des « impasses ». Nous retrouvons donc toujours dans cette double critique dirigée contre Descartes et contre Newman la même préoccupation fondamentale. Le premier tend à rester sur le plan des notions, l'autre à s'absorber dans la conscience exclusive de la présence de l'être. Tous deux sont exposés à méconnaître une solidarité qui, non seulement est nécessaire à toute connaissance, mais demeure toujours l'instrument indispensable de la progression.

Et il importe encore une fois de rappeler et de préciser le mécanisme de cette progression. Nous avons vu que l'être se pose lui-même comme objet en vue de se connaître et de se réaliser. Mais dans cette position il introduit toujours dans l'objet une intériorité, il y insère un au-delà. Cet au-delà est un « implicite » qui constitue toujours pour la connaissance notionnelle un terme inaccessible. L'erreur serait de considérer que ce terme inaccessible n'a pas sa consistance propre. Elle serait d'envisager la conscience originaire comme une conscience simplement confuse que le Verbe aurait seulement pour objet de développer ou comme une connaissance impure qu'il s'agirait uniquement de débarrasser de ses éléments matériels et individuels pour y retrouver l'essence. Bien au contraire, le réel nous est donné par la conscience originaire, sinon dans

l'intégralité de sa structure, du moins dans ce qui la caractérise le plus profondément, c'est-à-dire dans son individualité concrète, tandis que la connaissance notionnelle a toujours, sous une forme ou sous une autre, un caractère universel. L'irréductibilité de l'être et de la notion est donc définitive et il en résulte qu'il y a un problème de l'incarnation de l'universel dans le singulier, problème qui n'est autre que celui de la *methexis*, de la participation, posé par les anciens et auquel M. Blondel fait très fréquemment allusion. Platon s'était bien demandé comment nous pouvons affirmer l'essence de l'existence et il avait répondu par la théorie des Idées. Mais comment les Idées étaient-elles présentes au monde sensible, comment pouvait-on résoudre le problème de leur transcendance et de leur immanence à l'égard de ce monde, voilà ce qui restait sans réponse. Kant, au contraire, par sa théorie de la conscience constructive, avait fourni une solution précise, puisque nous ne faisons que retrouver dans les objets les lois selon lesquelles nous les avons construits et organisés. Mais cette solution n'était évidemment valable que dans la perspective de l'idéalisme transcendantal. Chez M. Blondel, c'était d'abord l'action qui, seule, était médiatrice ; c'était elle qui, en s'appuyant sur les résultats de la connaissance notionnelle, allait solliciter le réel pour traduire ces résultats en productions concrètes. Puis, ultérieurement, la connaissance réelle est devenue un instrument de médiation (1). M. Blondel en a reconnu le caractère, pour ainsi dire, autonome. Sans doute existait-elle auparavant, mais elle était tributaire de l'action. C'était l'action qui permettait de la constituer et elle en apparaissait comme une résultante. Dans les dernières œuvres, elle perd ce caractère subalterne et acquiert, à l'égard de l'action proprement dite, la qualité

(1) Archambault, *loc. cit.*, p. 73-74.

de médiatrice indépendante. Médiatrice secondaire d'ailleurs comme l'action elle-même, car le médiateur véritable, c'est, comme nous le savons, l'esprit, à qui Dieu et la Nature sont immanents (1). Et la médiation, ainsi que nous l'avons dit, ne consiste pas dans une purification ou un développement, mais dans une insertion alternante de l'esprit au sein des deux processus de la pensée notionnelle et de la pensée réelle, insertion dont nous avons parlé plus haut, qui laisse subsister l'originalité des deux termes et grâce à laquelle ceux-ci se contrôlent l'un l'autre en se promouvant (2).

***

Nous pouvons désormais compléter les résultats que nous avions obtenus antérieurement. Nous avions reconnu qu'il y avait une autoaffirmation de l'être, accompagnée d'une conscience originaire de soi, autoaffirmation qui se prolongeait à la fois dans l'intériorité de l'objet à connaître et dans le Verbe qui en exprimait, sous forme d'exigences, les caractéristiques fondamentales. Nous venons de voir maintenant que le passage de la connaissance notionnelle à la connaissance réelle ou à l'action, suppose toujours un retour au dynamisme fondamental, un recours à l'esprit lui-même, en tant qu'esprit, que la connaissance notionnelle est un médiateur nécessaire, mais qu'on ne saurait s'arrêter à elle ni substituer ses produits au réel, qu'il n'y a ni intuition sensible, ni intuition intellectuelle, ni intuition métaphysique à la manière bergsonienne qui nous livrerait l'être dans sa

(1) Cf. notamment *Études philosophiques*, décembre 1930. Lettre écrite à propos de la communication de M. Paliard sur la pensée implicite.

(2) Cf. ce que nous avons dit nous-mêmes dans *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 135.

totalité, mais que la connaissance complète est faite d'une conscience et d'une connaissance complémentaires dans lesquelles l'esprit s'insère alternativement sans pouvoir d'ailleurs s'atteindre intégralement, ce jeu alternatif réalisant effectivement l'introduction de l'universel (1) dans le concret et fournissant la solution du problème traditionnel de la *methexis*.

Mais nous savons que cette position originaire de soi constamment répétée, que nous trouvons au principe et à tous les moments du processus de réalisation, est celle d'un dynamisme orienté. Il en résulte qu'elle comporte une double polarisation, du côté du principe réalisateur et du côté de la fin réalisée ; et c'est à l'intérieur de ces deux pôles que s'effectue tout le mouvement dialectique d'ordre pratique ou théorique par lequel l'être tend à se déterminer de la manière la plus complète et la plus précise. Dès le début, Dieu est immanent à notre esprit et à l'Univers ; il y manifeste sa présence ; il nous fait participer dans une certaine mesure à sa propriété de *causa sui*. Nous nous intégrons à son mouvement d'autoposition ou, plus exactement, nous le reproduisons en nous. Notre retour sur nous-mêmes et, grâce à nous, le retour de l'Univers sur lui, n'est possible que par son action. La réflexion de notre Verbe est tributaire de son Verbe. Le véritable circuit de la connaissance et de la réalisation va de l'infini à l'infini et de Dieu à Dieu. Sont donc à rejeter les divers systèmes et les diverses attitudes qui ferment le circuit sur des réalités finies ou qui utilisent pour des fins limitées une puissance empruntée à l'infini de l'être (2). C'est ainsi que l'on peut critiquer de ce point de vue tout panthéisme qui au principe propul-

(1) M. Blondel emploie ce terme dans deux sens : totalité des choses et universalité des principes ou des lois.

(2) Cf. *La Pensée*, II, p. 95-96, ce qui est dit de notre « pouvoir de majoration ».

seur ultime ne donne comme corrélatif qu'un devenir sans achèvement ou le pseudo-infini des modes, l'idéalisme transcendant de Kant ou l'idéalisme critique de M. Brunschvicg qui limitent les dimensions du circuit au moi constructeur et au système de l'expérience, le pragmatisme qui, sous toutes ses formes, met le transcendant au service d'une action qui ne dépasse pas les bornes d'une transformation intérieure au monde sensible, l'artificialisme de Descartes qui est orienté dans la même direction, et même une certaine apologétique qui prétend justifier les enseignements de la théologie par leur retentissement heureux dans le domaine de la vie individuelle et sociale. Sont à éliminer également toutes les attitudes et toutes les conduites qui, insérant l'infini dans le fini et substituant le fini à l'infini, prétendent, par une transfiguration du premier qui n'est possible que par un emprunt au second, se passer de ce dernier, attitudes et conduites que M. Blondel réfère à ce qu'il appelle l'action superstitieuse. Ainsi est poursuivie, sous l'impulsion toujours renaissante de la présence originaire de ce dynamisme orienté qui se précise au fur et à mesure de cette élimination, le rejet de toutes les thèses qui n'expriment pas ce dynamisme d'une manière adéquate.

***

Ce rôle capital joué par la présence originaire de l'être, nous le retrouvons dans le domaine du consentement et de l'option. Le consentement tient une place essentielle dans la philosophie de M. Blondel. Une action qui s'imposerait comme un fait ou comme une contrainte et à laquelle on ne consentirait point ne serait pas une action, et tout le dynamisme de la Nature aboutit d'autre part à une option pour ou contre Dieu, option qui est le but final de la création. Or, le consentement paraît se pré-

senter sous trois formes différentes : consentement à l'être, consentement au développement rationnel de la connaissance et de l'action, consentement à la valeur et à la justification.

Le consentement à l'être nous semble correspondre à ce que M. Blondel appelle l'agnition. Dans un article particulièrement fin et nuancé qu'il a consacré à celle-ci dans la Revue philosophique, M. Paliard a écrit qu'« il ne faut pas demander à l'activité d'agnition d'être une activité transcendantale, puisque, par la norme qui lui est immanente, elle est, au contraire, une activité orientée vers le transcendant » (1). Nous avons en réalité adopté cette attitude quand, après nous être installés dans l'immédiation originaire, nous avons constaté que la connaissance n'avait pas son origine en elle-même et qu'elle procédait du dynamisme plus fondamental de l'être, quand nous avons pris conscience que les idées qui apparaissent comme les déterminants ultimes sur le plan du Verbe empruntaient leur caractère normatif au réel, quand nous avons affirmé en particulier que l'idée d'être venait de l'être lui-même. C'est bien en somme ce que nous dit M. Blondel : « L'agnition, déclare-t-il, fait remonter la connaissance à sa source afin d'assurer mieux ensuite le développement de l'intelligence fidèle à la stimulation dont elle procède ». Et, voulant nous rendre plus sensible l'attitude en question par une image, il ajoute qu'il s'agit pour le fils, qui représente ici l'idée, de remonter à son père, qui est l'être, à travers sa mère, qui est la conscience intellectuelle (2).

Il est difficile de refuser le consentement à l'être. M. Paliard se demande même comment un tel refus est possible et il nous décrit les subtiles démarches de l'idé-

(1) Revue philosophique, 1938, p. 96-109.
(2) *L'Action*, I, p. 366.

alisme arrivant à le rendre effectif malgré son caractère paradoxal. Il nous montre « le drame qui se joue entre l'ingénuité de la connaissance et l'habileté de la connaissance ». Mais la situation est différente quand il s'agit de l'adhésion au processus organique du développement de la pensée et de l'action, les deux pouvant être assimilés, puisque la pensée, envisagée dans sa réalisation et non sous son aspect représentatif, est elle-même une action. Le consentement paraît ici impliquer une justification, de telle sorte que les deux dernières adhésions que nous avions signalées se révèlent solidaires. Tout processus de réalisation, même s'il s'impose dans la pratique, n'implique pas adhésion. Seule, et par définition, une réalisation qui porterait intrinsèquement sa justification et qui nous apparaîtrait comme telle dans sa structure objective, comporterait ou même exigerait notre concours ou notre acceptation. Reste à savoir d'où vient cette idée de justification et quelle est sa valeur objective.

Il est à remarquer tout d'abord que, si la justification est la condition essentielle qui permettra de parler ici d'une véritable action et d'introduire l'idée d'une destinée proprement dite, il est inversement manifeste que la simple conception d'une justification possible, la seule idée d'une destinée a un caractère normatif et obligatoire. Elle entraîne immédiatement, sur le plan rationnel, une adhésion inconditionnelle à la réalisation ainsi définie et à toutes les conditions qui peuvent contribuer à cette réalisation. L'adhésion est donnée à l'avance et on peut dire qu'elle caractérise notre volonté dans ce qu'elle a de plus profond ou même plus exactement dans son être et en tant qu'elle est volonté. C'est déjà une thèse analogue que soutenait Platon, quand il prétendait réserver le nom de volonté à une action rationnellement justifiée et quand il en refusait la dénomination au comportement du tyran qui, croyant faire ce qu'il veut, est en réalité

le jouet de ses passions. Sans doute cette volonté est-elle indéterminée dans sa matière ; elle ne caractérise que d'une manière formelle ce que M. Blondel appelle la volonté voulante ; elle appelle une précision et une vérification ultérieures ; elle paraît ne constituer qu'un problème ; elle ne peut affirmer, semble-t-il, qu'elle trouvera un objet qui répondra à des exigences elles-mêmes encore inconnues ; mais elle impose immédiatement une règle de conduite, car elle permet, comme une règle de logique suprême, d'introduire une vérité par rapport à laquelle pourra être définie la droiture de la pensée et de l'action. Nous pouvons par là caractériser une adhésion dans laquelle une attitude objective est rigoureusement requise, l'attitude par laquelle nous consentons par une initiative personnelle à ce qui constitue notre nature rationnelle et à ce qui seul peut fournir à l'être sa signification.

Mais ne faut-il pas aller plus loin ? La notion de destinée, la notion de justification n'exprime-t-elle qu'un possible ? Le caractère purement formel qu'elle présente au premier abord n'est-il pas simplement un caractère apparent ? Sans doute est-il juste de ne lui accorder que ce caractère sur le plan du Verbe en ce sens que, sur ce plan, elle se présente seulement comme un impératif de recherche dont l'efficacité reste toujours, du point de vue du Verbe, incertaine. Mais en est-il de même sur un plan plus profond, sur le plan de l'être ? Il semble qu'il faille encore une fois éliminer l'attitude transcendantale pour retrouver la véritable conception blondélienne. La notion de justification n'est pas une notion issue du Verbe lui-même qui la poserait comme un déterminant absolu ; elle est la manifestation de la présence déjà existante de l'être intrinsèquement justifié et qui, par cette présence même, nous donne, sous la forme de cette idée, l'impulsion nécessaire vers sa recherche intellectuelle. C'est toujours en somme le : « Tu ne me cher-

cherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé », mais traduit en termes philosophiques et aperçu dans la perspective d'un dynamisme spirituel rigoureusement saisi dans son fonctionnement par une conscience intérieure.

La méthode blondélienne paraît avoir subi sur ce point quelques variations dont on trouve l'écho dans le livre si pénétrant que M. Archambault a consacré à la philosophie de l'auteur. Primitivement, et on le constate non seulement dans la première *Action*, mais surtout dans le compte rendu de la soutenance de thèse, M. Blondel se plaçait sur un plan exclusivement phénoménologique ; il prétendait faire seulement l'inventaire de ce qui est dans la conscience et nous faire assister à l'apparition logique des idées au fur et à mesure qu'elles surgissaient du développement organique de l'action. Dieu apparaissait donc d'abord uniquement comme une idée, idée dont on faisait la genèse et dont on montrait comment elle devait naître nécessairement à un moment du processus spirituel.

C'est d'ailleurs la même attitude qui était adoptée le long de toute l'étude relative à la progression de l'action, notamment en ce qui concerne le déterminisme et la liberté. Tout ce que l'on pouvait dire c'est que, dans le jeu hiérarchique des idées, — et la même thèse sera toujours soutenue, car rien ne saurait être modifié à cette logique interne et nécessaire, — Dieu était le garant indispensable de la liberté, la condition de sa possibilité, puisque la liberté ne pouvait être fondée que dans une autre liberté et jamais dans une simple nature. Mais, quand il s'agissait de sa valeur ontologique, l'idée de Dieu n'entraînait par sa présence que la nécessité d'une option, option à laquelle nous n'avions aucun moyen d'échapper. L'affirmation de Dieu apparaissait comme une sorte de postulat, et la position de M. Blondel ne semblait pas très éloignée de celle de Kant. L'analogie était d'autant plus grande que, dans les deux doctrines, une même préoccupation

se faisait jour de limiter le monde sensible, de montrer qu'il ne formait pas un système achevé, qu'il impliquait un au-delà ou, tout au moins, qu'il en permettait l'affirmation, et qu'ainsi était réservée la possibilité d'un monde suprasensible que les nécessités de l'action chez Kant, celles de l'action et de la pensée chez M. Blondel, permettaient de peupler et de déterminer. Il semble, au contraire que, désormais, dans les derniers ouvrages, on est directement installé dans l'être, que l'existence de Dieu n'est plus l'objet d'une affirmation exigée par l'achèvement voulu de la pensée et de l'action, par une décision en faveur de cette réussite, mais qu'elle est immédiatement éprouvée dans l'acte, qu'elle est considérée comme réellement donnée dans le mouvement propulseur et que l'option ne porte maintenant que sur l'attitude intellectuelle et pratique prise par l'esprit en présence de cette situation. La démonstration n'est plus que l'élucidation d'une possession originaire et il ne s'agit plus de faire un acte de foi rationnelle en courant le risque de l'affirmation, mais de consentir à ce que révélera inévitablement la recherche. L'option ne consiste plus que dans l'adoption ou le refus d'une attitude active, d'une philosophie itinérante, requérante et pratiquante qui ne négligera aucun des moyens intellectuels et pratiques lui permettant d'arriver à l'immédiation finale aussi complète que possible, à la fois rationnelle et vivante, de Dieu à l'esprit.

***

La situation respective de l'Être et du Verbe, telle qu'elle apparaît dans la philosophie de M. Blondel, a une importance capitale au point de vue de la valeur objective qu'il faut, en dernière analyse, attribuer à la méthode. On a dit que l'auteur de *L'Action* avait fait à sa manière sa

révolution copernicienne en substituant au problème de l'*adaequatio intellectus et rei* celui de l'adéquation avec soi-même (1). Mais il est évident que cette révolution ne saurait réussir si, précisément, cette dernière adéquation entraînant nécessairement l'introduction de l'idée de Dieu, il fallait toujours en arriver finalement, au sujet de cette idée, à poser la question du passage de la pensée à l'être. Mais il semble que, dans la perspective adoptée par M. Blondel, cette question ne doit pas être introduite. Dans le transcendantalisme, en effet, le processus de la connaissance commence par une donnée sensible, par un choc empirique. C'est ce choc empirique qui, selon l'expression de Kant, éveille notre pouvoir de connaître et provoque une réplique constructive. Mais cette réplique constructive, qui est à l'origine de la constitution de l'objet, ne peut prétendre aboutir qu'à l'édification d'un monde des phénomènes dépendant de notre pouvoir d'organisation et ne saurait étendre sa législation au domaine des choses en soi. Les exigences que nous attribuons à l'idée de l'être, à quelque stade de son développement que nous l'envisagions, ne sont valables que comme règles de notre pouvoir de construire et ne peuvent s'imposer au réel. Dans le blondélisme, il ne saurait en être de même. Le processus intellectuel n'est pas une réplique à un choc sensible, mais, comme nous l'avons vu, l'expression même du mouvement par lequel l'être cherche à se connaître par un retour et par une réflexion sur soi, et les principes qui gouvernent ce processus et lui donnent sa finalité ne sont que la traduction des caractéristiques de l'être sur le plan du Verbe. L'idée de Dieu n'est pas le produit d'un besoin de la raison spéculative ou pratique, produit dont on aurait à se demander si

(1) Cf. Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* Revue de Métaphysique et de Morale, avril-juin 1931, p. 160.

Ottawa

quelque chose lui correspond, mais la traduction, dans le domaine de la connaissance, de la nature même de Dieu ; de telle sorte que nous pouvons dire avec Descartes : « Ce n'est point ma pensée qui impose aucune nécessité aux choses, mais c'est la nature même des choses qui me détermine à avoir cette pensée. »

Le transcendantalisme et l'idéalisme sont bien obligés d'admettre un approfondissement de la conscience dans lequel cette conscience acquiert une possession grandissante de son pouvoir constituant, mais cet approfondissement est toujours relatif à ses propres productions. La synthèse, dit M. Brunschvicg, est toujours fonction de l'analyse. Autrement dit, l'analyse est souveraine et la synthèse lui est constamment subordonnée, sans jamais pouvoir acquérir une véritable autonomie. La conscience déterminante et ses résultats, les formes agissantes et leurs produits ne reconnaissent d'autre judication et d'autre contrôle que celui des faits. Nous ne saurions les soumettre à une idée qui prétendrait s'installer au-dessus et leur imposer des conditions supérieures. « Croire ou vérifier », tel est le dilemme dans lequel veut nous enfermer M. Brunschvicg (1). Mais, dans la perspective de M. Blondel, croire prend une signification précise et légitime, car ce n'est point instituer dans l'absolu, en vertu d'un décret qu'on ne saurait justifier, une législation dont on affirmerait la valeur objective, ce n'est point opérer une « synthèse par concepts » dont on prétendrait transcrire ensuite les exigences dans l'être, c'est, au contraire, posséder l'être dans une conscience originaire de soi et utiliser constamment cette conscience comme un réservoir inépuisable de judication. Nous voyons par là, d'autre part, comment, tout en disant que notre connaissance est

(1) *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. II, p. 785.

constamment progressive, nous devons limiter l'usage légitime de cette expression pour caractériser l'accroissement de notre savoir ; car si la connaissance, selon l'auteur de *L'Action*, apparaît constamment *in fieri*, ce devenir n'est pas un devenir sans issue et sans terme, puisqu'il se définit par rapport à une certaine forme originaire de possession. C'est pour cela que M. Blondel peut réserver les droits d'une action et d'une connaissance « prospectives » qui vont directement au but sans être obligées de passer par l'intermédiaire de la totalité des médiations. Le bénéfice que nous tirons de cette situation, c'est que, si la foi doit chercher la connaissance de son objet, si elle est toujours, ce qui est probable dans le sens de « prouvable » (1), elle est cependant intrinsèquement indépendante de l'achèvement de la démonstration et de l'ensemble des raisons théoriques qui s'y surajoutent et s'y introduisent, ce qui nous explique que, chez M. Blondel, il n'y ait pas de risque proprement dit. L'action n'est un risque que par rapport à l'intelligence et aux justifications intellectuelles ; il faut « faire un saut de générosité » au delà de ces justifications ; mais elle n'est pas un risque en elle-même, parce qu'elle porte en elle sa propre loi et le principe de son propre discernement. C'est ce qu'exprime très bien la formule de M. Blondel quand il parle du « contrôle du devoir par le devoir obéi » (2). Il n'y a donc pas de place ici pour le scepticisme pratique ni pour une morale provisoire au sens cartésien du mot, c'est-à-dire pour une morale qui, ne relevant que de nécessités utilitaires et de vraisemblances, pourrait être entièrement transformée, non seulement dans le détail de ses prescriptions, mais même dans son esprit, par les progrès de la spéculation. La « rectitude de l'intention », la « disposi-

(1) *L'Action*, II, p. 461.
(2) *Ibid.*,

tion finale » ne sont pas tributaires de l'achèvement de l'inventaire intellectuel. Le danger n'est pas d'agir avant cet achèvement mais, perdant contact avec le dynamisme impliqué dans la conscience originaire de l'être et répudiant sa valeur révélatrice, de prétendre limiter l'action à ce qu'un inventaire intellectuel toujours imparfait permet de justifier.

Ce que nous venons de dire du scepticisme pratique, nous pouvons le répéter pour le scepticisme théorique, et les observations que nous avons présentées au sujet de l'action doivent être étendues à l'affirmation. Le développement analytique opéré sur le plan du Verbe fait apparaître souvent des incompatibilités ou tout au moins des solutions de continuité. Cependant la systématisation doit être constamment poursuivie et poussée aussi loin que possible, et le travail de l'intelligence n'aurait aucune signification si nous ne considérions pas qu'il vise à la limite une totale unification. Mais, ainsi que nous l'avons fait observer, il ne s'agit pas ici, comme dans une philosophie pragmatiste, d'un simple besoin d'économie et de simplification ni, comme dans une philosophie transcendantale, d'un postulat nécessaire à la pensée constructive, postulat qu'elle poserait elle-même par un décret absolu en vue de sa propre réalisation ; il s'agit d'une conviction relative à l'Unité de l'être, conviction intérieure, d'origine ontologique, et provenant de la conscience de l'être lui-même. Le principe dynamique de l'être sur le plan verbal n'est autre que l'unité de l'être en tant qu'elle est autoaffirmative et se traduit dans le discours. Nous l'avons fait observer plus haut, quand nous avons marqué la différence entre le blondélisme et le transcendantalisme. L'unité du divers, l'unité systématique est donnée à l'avance, non pas à titre de simple exigence, mais à titre de réalité propulsive, de réalité qui veut se retrouver sur le plan des expressions ; et les échecs de ce

travail d'unification doivent être considérés comme des échecs provisoires provenant de l'insuffisance de nos moyens discursifs. Le fond de l'Univers est toujours cohérent, comme diraient Bradley et Bosanquet. Il est cohérent en tant que tel. Reste à instituer cette cohérence dans le domaine du discours. Mais une incohérence dans ce dernier domaine ne doit jamais être considérée comme définitive et comme pouvant être transcrite du discours dans l'être. Nous devons simplement incriminer nos instruments et rester dans l'attitude de rectitude spirituelle que nous commandent notre conviction originaire et notre conscience fondamentale.

***

On pourrait résumer les observations précédentes, qui sont loin de traduire dans son intégralité la méthode blondélienne, en disant que l'auteur de *L'Action* a voulu fonder l'a priori sur l'être et le transcendantal sur le transcendant, ce transcendant étant d'ailleurs, par un autre aspect, immanent, puisque nous avons vu qu'il se prolonge à l'intérieur de la connaissance dont il est à la fois le principe propulseur et le principe de judication. Du transcendantal, en effet, M. Blondel peut retenir tout l'essentiel puisque, dans la conscience originaire de soi, le réel s'affirme toujours comme identique à lui-même, puisque les idées de l'être, de la pensée et de l'action se présentent comme normatives à l'égard de leurs propres facteurs, et normatives à l'égard de toutes les réalités, de toutes les pensées et de toutes les actions particulières, puisque ces idées, loin d'être des concepts dérivés, obtenus par abstraction et par comparaison, concepts qui ne retiendraient que ce qu'il y a de commun entre les termes d'une irréductible multiplicité, sont des concepts organisateurs, des « formes substantielles » qui en déter-

minent la structure, qui les font communier dans un même dessin et qui en assurent la progression. C'est grâce à elles que nous avons « une tunique sans couture » et non un « habit d'Arlequin ». Mais fonder l'a priori sur l'être et le transcendantal sur le transcendant n'est possible que par une méthode qui saisit la normative de la pensée comme une dérivation et comme une expression de la normative de l'être et qui ne fait pas de cette relation l'objet d'une conclusion toujours douteuse, qui la saisit au contraire par une conscience immédiate constamment renouvelée et constamment plus approfondie et plus parfaite. Toutes les autres méthodes, qu'elles soient régressives ou progressives, analytiques ou synthétiques, restent uniquement sur le plan idéal et notionnel dans la mesure où, précisément, on oublie en elles cette référence qui, seule, peut les justifier ; et elles n'arrivent d'ailleurs à se constituer et à progresser que par un secret appel à cette dernière. M. Blondel l'a dit dans *L'Illusion idéaliste* (1) : « La difficulté fondamentale est d'expliquer comment la pensée et l'être, se pénétrant sans se confondre, partagent la souveraineté et ne la divisent pas. » A cette difficulté, sa méthode de retour constant au dynamisme originaire de l'être, retour qu'il faut vivre effectivement d'une manière de plus en plus consciente et dont il ne suffit pas de parler en restant sur le plan du Verbe, apporte, comme nous avons essayé de le montrer, une importante contribution.

Pierre LACHIEZE-REY.

Professeur à la Faculté des lettres
de l'Université de Lyon.

(1) Revue de Métaphysique et de Morale, 1898, p. 20.

24

962311

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

CE 13

a39003 000934850b

B 2430 .B585L3 1898
LACHIEZE-REY, PIERRE.
REFLEXIONS SUR LA POR

CE B 2430
.B585L3 1898
COO LACHIEZE-REY REFLEXIONS
ACC# 1325410